学术专论

学统观念与清初经学的转向

罗检秋

[摘要] 清代经学主流如何从理学转向汉学，仍然是需要探究的问题，其中道统和学统观念的消长无疑是值得注意的。当理学官员囿于道统、道学来诠释学统时，一些民间学者则重释理学，推动以经学取代理学，并逐渐自觉地皈依汉学。朝野学统观念相互影响，复杂递进，成为清初儒学的“内在超越之路”，将独尊理学导向汉学复兴。

[关键词] 清初经学 学统 理学 汉学

[中图分类号] K249 [文献标识码] A [文章编号] 1002－8587－（2020）－02－0045－016

清初学者的考经辨伪可以追溯到晚明，如杨慎、王鏊等人既批评朱子学，又考证儒经，推重汉代经学。但是，汉学终究没有在晚明复兴，反而淹没于明清之际的理学潮流中。与之相比，清初儒学的回归原典立基于坚实的经学考据，对宋学的冲击是晚明难以比拟的。因之，清初理学虽然高踞庙堂，而民间经学由弱而强，并逐渐获得朝廷的认同，最终在乾隆中期以后盛极一时。清代经学主流由宋到汉的转变虽然成因复杂，却不能忽视儒学传统，如士人学统观念的递进。①

宋代以来，道统说弥漫于政治、文化领域，俨然为宋、明理学的主题。清初理学官员熊赐履曾谓：“统者，即正宗之谓，亦犹所为真谛之说也。”② 他强调“统”的“正宗”特性，为之披上真谛的外衣。遗民学者王夫之则指出：“统之为言，合而并之之谓也，因而续之之谓也。而天下之不合与不续也多矣！”③ 他大致认为“统”的特质一是正宗、正统或纲纪；二是授受源流、传衍脉络。针对清廷入主后的道统危机，他强调：“天下所极重而不可窃者二：天子之位也，是谓治统；圣人之教也，是谓道统。”④ 治统是封建政权的合法性和传递统绪，其重要性不言而喻。道统是圣人之道的传衍脉络，为唐、宋儒家人物不断阐释、建构。简言之，学术落实于授受、

[收稿日期] 2019-11-28
[作者简介] 罗检秋（1962—），男，中国社会科学院近代史研究所研究员，北京 100006；lluojq@163.com
[基金项目] 本文为国家社科基金重点项目“社会史视野中的近代经学研究”（19AZS013）的阶段性成果。

① 梁启超、钱穆等人对清初学术流变的内因外缘曾有论述，当代学者余英时、陈祖武、林庆彰等人也有专著论及清初学术。此外，一些学者论述了中国古代道统及宋明时期的道学，亦涉及清初官方道统及王船山、黄宗羲等人的道统观念。但目前关于清代学统问题的研究仍偏重康熙以降的朝廷祀典和官方（如理学名臣熊赐履等人）的学统论，而对民间学统观念缺少注意。

② 熊赐履：《自序》，《学统》卷首，《续修四库全书》影印康熙二十四年刊本，第1页。

③ 王夫之：《叙论一》，《读通鉴论》卷末，《船山遗书》第10册，中国书店，2016年，第371页。

④ 王夫之：《成帝》，《读通鉴论》卷13，《船山遗书》第9册，第279页。

传衍，彰显其旨趣和统绪，便是学统。学统虽不免受道统影响，却不囿于道统。清初官方的学统受道统束缚，内容不出道学或理学范畴，但民间学统观念有的疏离了宋、明理学，甚至转重汉学。其言说重心也非学术“正宗之谓”，而是授受源流、传衍脉络。清初士人学统观念的更新、递进，可谓清学主流从理学转向汉学的思想源泉。

一、道统困境与学统凸显

道统说兴于唐，盛于两宋，但其出现当在备受关注的韩愈、朱熹之前。武则天时期的曲阜地方官盖畅曾撰《道统》10 卷，书已不存。研究者认为是士大夫在佛教大潮中阐明儒学的著作，[①] 或许这就是道统说之嚆矢。其后，韩愈排斥佛、老，以仁、义为核心阐明儒家道统：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道”。这便是从尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子直到孟子相传的仁、义道德，而孟子之后“不得其传焉”。[②] 韩愈勾勒从远古到孟子的道统脉络，重建了儒学的主导地位和正统性，以打压佛、道。他将汉、唐儒学排除出传道之列，虽无道统之名，却开宋儒道统说之先河。北宋李若水、刘才邵，南宋李流谦等人均从政治秩序或儒学传承凸显道统，二程、朱熹更以接续道统自居。程颐推崇乃兄云：孟子之后，千载无真儒。先生“得不传之学于遗经，志将以斯道觉斯民……圣人之道得先生而后明，为功大矣”。[③] 他们坚信“道之外无物，物之外无道，是天地之间无适而非道也”。[④] 他们不像韩愈那样以仁、义阐释道体，而转重心性之学，依靠“心传”。程颢告诉宋神宗如何领会道统：“非传圣人之道，传圣人之心也。非传圣人之心也，传己之心也。”[⑤] 朱熹建构了远自羲、轩，集成于孔子，中经颜、曾宗传，千年后传至周敦颐、二程的道统。程、朱所传“圣人之心”源于《尚书・大禹谟》的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”十六字。他们认为，这个道统自尧、舜以来“圣圣相传”。[⑥] 一般认为，朱熹的《伊洛渊源录》“第一次确立了以周敦颐为宗祖，二程为中坚，张载、邵雍为羽翼的道学统绪”。[⑦] 朱熹是道统说的“正式建立者和道学的集大成者”。[⑧] 元代官修《宋史》将周、程、张、邵等人及程、朱门人别立《道学传》，置诸《儒林传》之前，故清中叶士大夫指出：“自宋儒‘道统’之说起，谓二程心传直接邹鲁，从此心性、事功分为二道，儒林、道学判为两途；而汉儒之传经，唐儒之卫道，均不啻糟粕视之矣。”[⑨] 宋、明时期，士大夫所谓道统多囿于朱熹所定系谱。如刘宗周仿朱熹《名臣言行录》而著《皇明道统录》7 卷，罗列明代理学家的行履、语录，末附断论。全书摒弃“异端邪说”者李贽等人，于薛瑄、陈献章、罗钦顺等人虽予收录而多贬辞，其正统观念一目了然。

清初士人的道统观念沿袭宋、明而略有出入。比如，江南理学家陆世仪凸显道统的正统性，认为“道统云者……统天下之道以归于一也”。[⑩] 他又认为，“道统最重闻知。闻知者，无师传而

---

① 苏费翔、田浩：《文化权力与政治文化——宋金元时期的〈中庸〉与道统问题》，肖永明译，中华书局，2018 年，第 83 页。

② 韩愈：《原道》，《韩昌黎全集》，中国书店，1991 年，第 171-174 页。

③ 程颐：《明道先生墓表》，《河南程氏文集》卷 11，《二程集》第 3 册，中华书局，1981 年，第 640 页。

④ 程颢、程颐：《二程先生语》卷 4，《二程集》第 1 册，第 73 页。

⑤ 黄宗羲原本、全祖望次定：《明道学案上》“语录”，《宋元学案》第 1 册，中华书局，1986 年，第 560 页。

⑥ 朱熹：《中庸章句序》，宋元人注《四书五经》上册，中国书店，1985 年，第 1 页。

⑦ 陈祖武：《中国学案史》，东方出版中心，2008 年，第 41 页。

⑧ 余英时：《朱熹的历史世界》上册，生活・读书・新知三联书店，2004 年，第 7 页。

⑨ 达三：《国朝宋学渊源记序》，江藩等著：《汉学师承记（外二种）》，生活・读书・新知三联书店，1998 年，第 184 页。

⑩ 陆世仪：《诸儒类・周至唐宋》，《思辨录辑要》卷 29，《景印文渊阁四库全书》第 724 册，台北商务印书馆影印版，第 270 页。

有开辟之功者也”。[①] 故论道统者，孔子而后必称孟子。较务实的理学官员汤斌既讲“心传”，又主张传道“要在力行”，认为“性不外乎仁、义、礼、智”，“道不外乎人伦日用”。[②] 清初庙堂理学的道统内涵偏重心性之学，对程、朱理学没有发展。与此同时，封建统治者总是利用、凌驾于道统。面对汉族士大夫的夷夏之辨，清廷更重视治统和道统合一，以继道统而新治统自居。康熙帝指出：“万世道统之传，即万世治统之所系也。”自尧、舜、禹、汤、文、武之后，而有孔子、曾子、子思、孟子，“道统在是，治统亦在是矣！”[③] 其道统的核心内容也是“心法道法之精微”。乾隆帝亦云：“夫治统原于道统，学不正，则道不明。有宋周、程、张、朱子，于天人、性命大本大原之所在，与夫用功节目之详，得孔、孟之心传，而于理欲、公私、义利之界，辨之至明。循之则为君子，悖之则为小人。为国家者，由之则治，失之则乱。”[④] 朝臣李光地奏称：“道统之与治统，古者出于一”。孔子之后，“道与治出于二”。从朱子至康熙，又历五百年之久。“应王者之期，躬圣贤之学，天其殆将复启尧、舜之运，而道与治之统复合乎？”[⑤] 清廷及理学官员（如张伯行的《道统录》）沿袭程、朱的道统观念，使道统沦为治统的工具。

从南宋到清初，理学家虽有宗主程、朱或陆、王之别，而诠释道统、拔高道学的取向大体相同。宋儒道学是道统说的根基，也是清初庙堂理学的重心。康熙“御纂”经注折中于宋儒，科考的经义答题也取法程、朱。康熙末年，朱子祀典由孔庙东庑的先贤升格为大成殿十哲之次。清初理学官员汤斌、陆陇其、张伯行在后世从祀孔庙，象征着庙堂理学的崇高地位。[⑥] 清廷张扬道统、提倡道学，为满族统治者融入儒家文化，重建文化秩序发挥了积极作用，但其束缚思想、禁锢学术的负面影响更为突出。正如钱穆所说：清廷倡导“正学”以牢笼人心，“于是理学道统，遂与朝廷之刀锯鼎镬更施迭使，以为压束社会之利器”。[⑦]

随着清初民间学术的发展，宋、明道学及道学家日益遭受非议。康熙初年的进士范鄗鼎释褐后即告终养，闭户山居，研精理学。清廷诏举“博学鸿儒”，他以病坚辞不出。康熙帝西巡时，赐书“山林云鹤”四字，可谓名副其实。范氏山居24年，不入城市，谢绝交游，仅与李颙等二三名儒略有交往；又在学术上疏离庙堂。他认为，“千古道统，首推夫子。孔门三千，首推颜子”。[⑧] 因此，三皇五帝在道统中无足轻重。他尖锐地指出：“今之所谓道学则何如？拾《近思录》中唾余，窃《太极图》内剩字，衣冠周、程、张、朱，门户王、唐、瞿、薛，是腐学也，而非道学。”[⑨] 浸润于阳明学的毛奇龄也认为周、孔之学是圣学，而非道学：“圣以道为学，而学进于道，然不名道学。”六经无道学一词，只有私相授受的道家阴行其道，才谓之道学。[⑩] 关中理学家李颙“以倡明关学为己任”，而于道学别有所见：“其实道学即儒学，非于儒学之外别有所谓道学也。”[⑪] 他将道学还原为儒学，化神奇为平庸，认为：“性本人人各具之性，则道为人人当由之道，

① 陆世仪：《诸儒类·宋至元》，《思辨录辑要》卷30，《景印文渊阁四库全书》第724册，第280页。
② 汤斌：《重修苏州府儒学碑记》，《汤文正公全集》卷1，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第92辑，第911册，文海出版社，第62页。
③ 爱新觉罗·玄烨：《日讲四书解义序》，张玉书等编：《圣祖仁皇帝御制文集》卷19，《景印文渊阁四库全书》第1298册，第185页。
④ 《清高宗实录》卷128，乾隆五年十月己酉。
⑤ 李光地：《进读书笔录及论说序记杂文序》，《榕村全集》卷10，《清代诗文集汇编》第160册，上海古籍出版社，2010年，第173页。
⑥ 关于清初庙堂理学和民间理学的代表人物，详见龚书铎主编：《清代理学史》（上）第四章“清前期的程朱理学家”，广东教育出版社，2007年。
⑦ 钱穆：《清儒学案序》，《中国学术思想史论丛》第8册，台北东大图书公司，1976年，第365页。
⑧ 范鄗鼎：《五经堂戒词》，《五经堂合集·文集》卷1，《清代诗文集汇编》第101册，第318页。
⑨ 范鄗鼎：《四书说又序》，《五经堂合集·文集》卷2，《清代诗文集汇编》第101册，第338页。
⑩ 毛奇龄：《辨圣学非道学文》，《西河合集·西河文集》，《清代诗文集汇编》第88册，第332页。
⑪ 李颙：《盩厔答问》，《二曲集》卷14，中华书局，1996年，第120页。

非尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子所得而私也。”学者固当先学圣贤，而最终都当“自返自照，自戒自证，乃各人自致其各人当由之道也”。[①] 显然，学道不限于圣人，更非宋儒所得而私。

民间学术倾向也通过不同途径影响了清廷。康熙二十（1681）、二十一年间，尚书徐乾学主持纂修《明史》时，拟仿《宋史·道学传》，为明代程、朱一派别立《理学传》，实则贬抑王阳明、刘宗周的心学。故黄宗羲致书指出：“《宋史》别立《道学传》为元儒之陋，《明史》不当承其例。”当时朱彝尊亦有此议，朝臣汤斌以黄宗羲之函“示众，遂去之”。[②] 黄氏的史学主张得到乾嘉史学家钱大昕、邵晋涵等人阐扬，而否定道学也是戴震等汉学家的共识，正如洪榜所云：“若夫高淡深远者谓之知道，不言而躬行者谓之未闻道，及夫治经训者谓之儒林，明性道者谓之道学，此固戴氏所不道。”[③] 汉学家并非没有传道意识，惟其内涵立异于理学。

与此同时，亲政后的康熙帝认识到：“古帝王立政之要，必本经学。”[④] 他施行“崇儒重道”、尊崇朱子的国策，却反感假道学家。二十二年十月，他与经筵讲官议论理学：“朕见言行不相符者甚多，终日讲理学，而所行之事全与其言悖谬，岂可谓之理学？若口虽不讲，而行事皆与道理符合，此即真理学也。”[⑤] 他指责的言行不符者，包括朝臣魏象枢、李光地、熊赐履、熊赐瓒等“讲道学之人”。针对其结党营私，言行不一，康熙帝强调“使果系道学之人，惟当以忠诚为本”。又指出熊赐履所撰《道统》“书内过当处甚多”，“务虚名而事干渎”，不必刊行。[⑥] 读了《清实录》的全祖望注意到：“圣祖推崇朱子至矣，而论经间有不同者。世宗亦然。”[⑦]

康熙年间，清廷对理学朝臣所云道统、道学稍有微辞，而民间学者不仅批判了宋儒道学，并且重释、冲击了庙堂道统。理学家认为，从尧、舜到周公，治统、道统不分。孔子厘定儒经，得道统之传，有德无位。故有的民间学者提出治统当从属于道统，或强调孔子之后，“道统在布衣”。这当然只是理想化解说。而他们对道统的诠释，也蕴含了对庙堂理学的挑战。王夫之晚年的《读通鉴论》云：“儒者之统，与帝王之统并行于天下，而互为兴替。其合也，天下以道而治，道以天子而明；及其衰，而帝王之统绝，儒者犹保其道以孤行而无所待，以人存道，而道不可亡。”[⑧] 他不仅凸显了弘道使命，而且隐含以道统恢复汉族治统的期望。黄宗羲指出：“盖道非一家之私，圣贤之血路，散殊于百家，求之愈艰，则得之愈真。”[⑨] 他认为“道”非儒家所独有，更非依附于治统，不能随朝廷而亡。他们立异于治、道合统论，彰显道统的独立性，犹如顾炎武所谓“亡国”“亡天下”之辨，期望明清易代之后增强士人传道继统的使命感。

更有甚者，傅山自称老庄之徒，服道士衣冠，别称“石道人”“朱衣道人”，从根本上否定理学道统。他认为先秦儒经及诸子之“理”只是“条理”，并无天理之说，而宋儒是“无见而学”。他进而否定理学家的道统：“明王道，辟异端，是道学家门面，却自己只作得义袭功夫……今所行五经四书，注一代之王制，非千古之道统也。”[⑩] 在他看来，由儒经及理学家注疏建构的道统均无学理依据，自然也非神圣无疑。曾师从孙奇逢的费密少遭丧乱，治学笃守古经，而不为空谈。他未公然否定庙堂道统，却赞同“道统之说，孔子未言”的看法。而且“不特孔子未言，七十子亦未言”。后者门人及孟、荀儒家均无此说。故所谓道统，不过是南宋诸儒“独

---

① 李颙：《常州府武进县两庠汇语》，《二曲集》卷 3，第 30-31 页。

② 钱林：《黄宗羲》，《文献征存录》卷 2，《续修四库全书》影印咸丰八年刊本，第 39 页。

③ 洪榜：《致朱筠书》，《国朝汉学师承记》卷 6，《汉学师承记（外二种）》，第 117-119 页。

④ 爱新觉罗·玄烨：《日讲易经解义序》，《圣祖仁皇帝御制文集》卷 19，《景印文渊阁四库全书》第 1298 册，第 187 页。

⑤ 中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》第 2 册，中华书局，1984 年，第 1089 页。

⑥《清圣祖实录》卷 163，康熙三十三年闰五月癸酉。

⑦ 全祖望：《三后圣德诗一十二篇·尊经》，《全祖望集汇校集注》上册，上海古籍出版社，2018 年，第 46 页。

⑧ 王夫之：《文帝》，《读通鉴论》卷 15，《船山遗书》第 9 册，第 338 页。

⑨ 黄宗羲：《清谿钱先生墓志铭》，《南雷文定三集》卷 2，《清代诗文集汇编》第 33 册，第 241 页。

⑩ 傅山：《杂记一》，《霜红龛集》卷 36，宣统三年刻本，第 5 页。

尊其党”，“假圣贤之名，僭名道统者也”。[①] 他的《弘道书》下卷汇集宋、元以来批评理学的言论，委婉地否定了宋儒道统说。

清初“颜李学派”倡导“习行”之学，其开创者颜元走过了从阳明学到程、朱理学，进而超越理学的学术历程。其《四书正误》《朱子语类评》等书鲜明地批评理学。他认为，孔子“学而时习之”的“习”不是温习书本，而是践履、习行。宋儒治学“参以佛老”，“未得孟子性善宗旨”。[②] 故谓宋儒“集汉、晋释老之大成者则可，谓是尧、舜、周、孔之正派则不可”。[③] 他对弟子李塨坦言：“必破一分程、朱，始入一分孔、孟，乃定以为孔、孟、程、朱判然两途，不愿作道统中乡愿矣。”[④] 他将程、朱理学与孔、孟区分开来，不认同理学家的道统，也根本上否定道学的价值，较之黄宗羲、王夫之等人更为彻底。[⑤]

重释或批评道统隐含了遗民学者的文化焦虑，也折射出朝野道统观念的紧张。道统终究需要坚实的学术支撑，故随着清廷道统的确立及其陷入理论困境，朝野士人必然转重与之相关的学统。王夫之指出：“天下不可一日废者，道也。天下废之，而存之者在我，故君子一日不可废者，学也。”[⑥] 一般说来，道统凸显了儒学的价值系统，而学统为其充实了知识系谱。就庙堂理学家而言，学统只是道统的工具。熊赐履的门生周铭云：“天下不可一日无道，斯道不可一日无统。道之存亡系乎统，统之绝续系乎学，学统即道统也。”[⑦] 这种观念也贯穿于理学朝臣的学术史著述。“学案”记录学者的生平、成就，勾稽学术授受源流，大体立足于以史倡学，尽管其所倡之学差异甚大。朱熹的《伊洛渊源录》诠释了宋儒的道统和道学，清代理学官员的著述亦多如此。他们认为：“人心之不正，由于道统之不明。道统之不明，由于学术之不端。如朱、翟‘为我’‘兼爱’，乡愿似德非德，荀卿以礼为伪，告子性无善无不善，以及后世聪明才辩之流，假良知以附禅宗，皆足以乱吾学，即足以害吾道。”[⑧] 熊赐履、魏裔介等人均在道学框架内建构学统。

魏裔介学宗程、朱，谓“后世不言天者，不足以知学。不言《易》者，不足以知学”。故其《圣学知统录》极重《易》学统绪，视伏羲为“万世道统不祧之祖”。[⑨] 他追溯儒学“见知闻知之统”于伏羲、神农、黄帝、尧、舜，叙述宋儒五子学统，而终于明代的许衡、薛瑄，凡 26 人。于“功利、杂霸、异端、曲学之私，不敢一毫驳杂于其间”，“亦欲存天理，遏人欲，息邪说，放淫辞，稍有功于化成民俗之意也”。[⑩] 为“羽翼圣道”，魏氏又编《圣学知统翼录》，收入伯夷、柳下惠、董仲舒、韩愈，宋、元时期的胡瑗、邵雍、杨时等，止于明儒顾宪成、高攀龙，凡 22 人。他尊程、朱而斥陆、王，所述重心仍然是“性理”“心传”，认为“虞廷言中，成汤言性，《论语》言仁，《大学》言止，《中庸》言诚，《孟子》道性善，知之理备矣”。而先秦诸子及扬雄、王通、王阳明、李贽等人，“皆知之蠹也”。[⑪] 魏氏的学统偏重程、朱道学，并非真实的学术脉络。

熊赐履早年为经筵讲官，以理学“启沃君心”，所撰《闲道录》“大旨以明善为宗，以主敬为

---

① 费密：《统典论》，《弘道书》卷上，民国九年刊本，第 1、5 页。

② 颜元：《性图》，《存性篇》卷 2，《颜元集》上册，中华书局，1987 年，第 19 页。

③ 颜元：《上太仓陆桴亭先生书》，《存学篇》卷 1，《颜元集》上册，第 48 页。

④ 李塨、王源：《颜习斋先生年谱》卷下，《颜元集》下册，第 774 页。

⑤ 清末以来，道统说日益遭受质疑。钱穆就学术上指出：宋、明士人所争的“道统”，只是一种“主观的、单传孤立的、易断的道统观，其实纰缪甚多。若真道统则须从历史文化大传统而言”。见其《中国儒学与文化传统》，《中国学术通义》，九州出版社，2011 年，第 83 页。

⑥ 王夫之：《献帝》，《读通鉴论》卷 9，《船山遗书》第 9 册，第 188 页。

⑦ 周铭：《跋》，《学统》卷尾，第 1 页。

⑧ 王新命：《序》，《学统》卷首，第 1 页。

⑨ 魏裔介：《圣学知统录·伏羲》，《兼济堂文集》卷 20，《清代诗文集汇编》第 57 册，第 237 页。

⑩ 魏裔介：《圣学知统录序》，《兼济堂文集》卷 1，《清代诗文集汇编》第 56 册，第 215 页。

⑪ 魏裔介：《圣学知统合录说》，《兼济堂文集》卷 14，《清代诗文集汇编》第 57 册，第 39 页。

要。力辟王守仁良知之学，以申朱子之说”。[①] 熊氏晚年贬谪金陵，经十年寒暑，三易其稿，著成《学统》一书，维护道学的思想未变。他认为“统”即是“正宗”“真谛”，要之即“天理”二字。其康熙二十四年自序云：“理具于心，存而复之，学也。学有偏全，有得失，而道之显晦屈伸，遂从而出于其间，有志者是乌可不为之致辨乎？辨其学所以晰其理，而道以明，而统以尊。”[②] 显然，其辨学晰理的主旨是接续道统，倡明道学，沿袭程、朱的“心性”“天理”“诚敬”等主题。

《学统》凡55卷，并附凡例及序、跋多篇，将先秦至晚明各派学术人物归入“正统”“翼统”“附统”“杂学”“异学”五类。熊赐履认为孔子“上接尧、舜、禹、汤、文、武、周公之统，集列圣之大成”，“故叙统断自孔子”。而颜子、曾子、子思、孟子、周敦颐、程颢、程颐、朱熹8人皆得孔子真传，为“孔门之大宗子也”，故皆列为“正统”。其次，闵子、冉子等孔子弟子及秦汉以下董仲舒、韩愈、张载、邵雍、司马光等23人“能羽翼经儒，表彰绝学”者列为“翼统”。再次，“圣门群贤，历代诸儒见于传记，言行可考者”如冉伯牛、左邱（丘）明、公羊高、穀梁赤、孔安国、郑玄等一百数十人，则列为“附统”。除了儒家思孟系统外，该书还将荀子、扬雄等“阴乱吾实，阳窃其名”者贬为“杂学”。老、庄、杨、墨、告子、道家、释氏之类列入“异学”。[③] 书中虽然将汉代某些儒家人物纳入“翼统”“附统”，而独尊道学的底色未变。在熊赐履看来，荀子与思孟学派不可调和，世儒“强而同之”，则如同“齐孔、墨而并颜、跖也”。[④] 至于墨、道、释诸学“害道之甚”，“尤不足置喙”。熊氏独尊程朱、维护道统的思想贯穿于《学统》，对朱熹、魏裔介没有发展。尽管该书当时得到一些理学人物的赞誉，其学术史意义不宜高估。

二、重释理学学统

在朝理学家的学统失之偏狭，几乎成为道统的代名词。于是，重释学统成为民间学者的学术使命。毛奇龄从“理一分殊”阐述了“道”“学”关系，认为“圣门无不一之理，而有不一之学”。[⑤] 这揭示了儒学衍变的实情。学统侧重于知识系统，本来具有相对广阔的诠释空间。王夫之认为：“儒者之统，孤行而无待者也；天下自无统，而儒者有统。”[⑥] 他认为，学统具有相对的独立性，可为危机中的治统、道统存亡接续。然而，清初庙堂理学因循宋儒，难开生面。民间学者虽然不乏恪守程、朱者，但学术视野相对广阔。尤其是鼎革之后，他们反思宋、明学术之弊，从不同侧面重释儒家学统，避开了道统、道学的思想羁绊。

首先，他们将陆、王心学纳入理学正统，突破了道学畛域。王夫之认为，道统不限于单线“心传”，传道者也不只是“圣人”，传道之儒还应包括有创见的民间学者。清初北学泰斗孙奇逢自称少时“读书谨守程、朱之训，然于陆、王亦甚喜之”。[⑦] 他认为，“三代以前，治统即道统也。三代以后，有治统而无道统，道统于是乎归之儒”。故韩愈说，孟轲死而“道统不得其传”。宋儒周、程、张、朱，“乃所以传孔孟者也”。明儒薛瑄、陈献章、王守仁，以及罗洪先、顾宪成、冯从吾等人亦“以身行道于天下者也”。[⑧] 他历时30余年，于康熙五年著成《理学宗传》26卷，书名与宋、明理学家的圣学“宗传”“学统”之类著述无异，而内容具有包容性的“学案”色彩。全书以宋、明儒家周敦颐、二程、张载、邵雍、朱熹、陆九渊、薛瑄、王守仁、罗洪先、

① 纪昀等纂：《钦定四库全书总目》卷97，中华书局，1997年，第1278-1279页。
② 熊赐履：《自序》，《学统》卷首，第1-3页。
③ 熊赐履：《学统凡例》，《学统》卷首，第1-2页。
④ 熊赐履：《杂学》，《学统》卷43，第7页。
⑤ 毛奇龄：《理学备考序》，《西河合集·序》卷22，《清代诗文集汇编》第87册，第353页。
⑥ 王夫之：《文帝》，《读通鉴论》卷15，《船山遗书》第9册，第339页。
⑦ 孙奇逢：《寄张蓬轩》，《夏峰集》卷7，《清代诗文集汇编》第4册，第486页。
⑧ 孙奇逢：《圣学录序》，《夏峰集》卷4，《清代诗文集汇编》第4册，第402页。

顾宪成等 11 人为主线，叙其生平、学术，并录其文章、书札和语录，融传记、资料和评笺于一。除了尊崇程、朱外，他还纳入陆、王心学，并且勾稽了元代理学的北传脉络。因之，该书没有“正统”“杂学”“异学”之分，还考订了汉、隋、唐、宋、元、明诸朝儒家人物及理学弟子一百多人的生平、事迹，超越了宋、明理学范畴。

黄宗羲认为：“学问之道，以各人自用得著者为真”。学者毋须依傍门户，“于其不同处，正宜著眼理会，所谓一本而万殊也”。[①] 他编撰《明儒学案》62 卷，所录学术资料占全书三分之二篇幅。论者认为，该书已完全转型为“学案”体著述。该书视明初北方理学家曹端为道统传人，又以阳明学为明代理学大宗，从不同地域勾稽其传衍脉络，分为浙中、江右、南中、楚中、北方、闽粤、泰州七个流派，突破了程、朱“主观的、单传孤立的、易断的”道统。阳明学之外，书中也梳理了薛瑄等人的关中理学。故即使说该书超越了道学、道统樊篱，重建了儒家学统，也不是拔高之论。

黄宗羲、黄百家父子曾辑《宋元学案》稿本，亦兼容程、朱和陆、王。黄宗羲认为，朱、陆“所争只在字义、先后之间，究竟无以大相异也”。黄百家也主张于宋、明诸家学问的“大醇小疵处”，“平心参酌”，不可死守门户，随意诋毁。[②] 他阐述乃父抨击《宋史》别立《道学传》的见解，指出：“道学者，以道为学，未成乎名也。”“错乱乖缪，无识如此。逮后性理诸书，俱宗《宋史》。言宋儒者必冠濂溪，不复思夫有安定、泰山之在前也。”[③]故《宋元学案》以胡瑗、孙复为宋学开山，置诸学案之首，还包括宋代道学产生之前的石介、李觏、欧阳修等，甚至为批评程、朱的叶适、陈亮专立学案，其学统系谱不再囿于程、朱理学。

山右理学家范鄗鼎于康熙中叶撰成《明儒理学备考》《广理学备考》《国朝理学备考》等书，虽宗理学，而摒弃了道学的神秘性，使之世俗化。他指出：“学何以云理，又云道也？……道者大路之名，谓理为道者，正以人所常行，晓然易见也”。儒学一致百虑，殊途同归，“从来理学不一人，学亦不一类”。明代从祀孔庙的薛瑄、胡居仁、王守仁、陈献章各为一类，互有汲取。[④] 故《明儒理学备考》以四人冠于卷首，无分轩轾。他指出：“近人汇辑理学，必曰孰为甲，孰为乙；孰为宗派，孰为支流；孰为正统，孰为闰位。平心自揣，果能去取皆当乎？多见其不知量也已。”[⑤] 他叙述的理学涵盖程、朱、陆、王等各流派，又重视宏扬儒学的共性、包容性，认为朱子、阳明解《大学》“格物”，各有其理，“皆可入圣贤之地位”。“汉、唐、宋诸儒聚讼，俱可作如是观。”[⑥] 此外，费密著《弘道书》之后，又考稽古代经、史，旁采群书，撰《中传正纪》120 卷，序儒者授受源流，撰传记八百余篇，也以儒学授受取代了理学道统和学统，可惜原书不存。

其次，在野学者彰显儒学的“明体适用”内涵，摒弃理学的虚玄色彩。北宋胡瑗主湖州州学时，曾立“经义”“治事”二斋，后人称其以“明体达用”之学授诸生。胡氏学术在清初产生了回响，黄宗羲、全祖望的《宋元学案》便以“安定学案”冠首，视为理学兴盛之先河。颜元称赞胡瑗治学深得孔子之心，批评宋儒废弃“实事”，“故于大用不周也。人皆知古来无无体之用，不知从来无无用之体，既为无用之体，则理亦虚理”。[⑦] 在他看来，“儒之处也惟习行”，“儒之出也惟经济”。如果一生仅读书、解书、著书，“即另著一种《四书》《五经》，一字不差，终书生也，非儒也”。他认为，“古来《诗》《书》，不过习行经济之谱”。[⑧] 颜氏对儒家的诠释未免绝对化，却

---

① 黄宗羲：《明儒学案发凡》，《明儒学案》上册，中华书局，2008 年，第 15 页。

② 黄宗羲原本、全祖望修定：《濂溪学案下》“黄宗羲案语”“黄百家案语”，《宋元学案》第 1 册，第 508、514 页。

③ 黄宗羲原本、全祖望修定：《泰山学案》“黄百家案语”，《宋元学案》第 1 册，第 121-122 页。

④ 范鄗鼎：《理学备考序》，《五经堂合集·文集》卷 2，《清代诗文集汇编》第 101 册，第 333 页。

⑤ 范鄗鼎：《理学备考又序》，《五经堂合集·文集》卷 2，《清代诗文集汇编》第 101 册，第 334 页。

⑥ 范鄗鼎：《五经堂语录》，《清代诗文集汇编》第 101 册，第 475 页。

⑦ 颜元：《朱子语类评》，《颜元集》上册，第 285 页。

⑧ 颜元：《寄桐城钱生晓城》，《习斋记余》卷 3，《颜元集》下册，第 440-441 页。

是其开宗立派的宗旨，在清初民间学者中也非空谷足音。较之颜氏偏重习行，王船山更深入地阐明了儒学的体用关系，认为程、朱论孔儒之仁，虽发明其体之至大，而未切其用。他阐述儒家的道器合一、体用不二的思想，指出“尽器则道在其中矣……尽器则道无不贯”。①他强调“道无方，以位物于有方；道无体，以成事之有体。鉴之者明，通之也广，资之也深，人自取之，而治身治世、肆应而不穷”。② 他从器物、成事来诠释道体，既讲“适用”，又不废“明体”。

黄宗羲更彰显了适用、事功的重要性，指出“道无定体，学贵适用。奈何今之人，执一以为道，使学道与事功判为两途”。③ 与黄氏学行相似的万斯同强调“经世之学”“实儒者之要务，而不可不宿为讲求者”。而他“所为经世者，非因时补救，如今所谓经济云尔也。将尽取古今经国之大猷，而一一详究其始末，斟酌其确当，定为一代之规模”。④ 他贬评“因时补救”的“经济”，而强调博通经史的经世之学，很大程度上是立异于庙堂理学家空谈“经济”，试图在价值观念上超越理学。

有的学者不像王、颜、黄、万那样非议理学，但对儒学“明体适用”的重视和阐释绝非庙堂理学可比。李颙受阳明学影响，而强调：“儒者之学，明体适用之学也。”⑤ 他认为“明体”与“适用”缺一不可，否则便是“俗儒”。故主张阅读经、史及文学以“明体”，讲求经济之学以“适用”，认为“欲为明体适用之学，需读明体适用之书，否则纵诚笃虚明，终不济事”。⑥ 与此同时，犹如范鄗鼎所云：“窃窥先生之学，全在躬行，其躬行之实，在安贫改过。”⑦ 事实上，范氏也是讲求“明体适用”的同调，重视从日用经济践履“适用”。他提出：“理学即是经济，经济即是文章。外经济而言文章，则文章无用。外理学而言经济，则经济无本。”⑧ 他以理学为经济、文章之本，并不是以理学包揽一切，而是强调诸种学问皆蕴涵理学。“学于事功而得其理，事功即理学矣；学于节义而得其理，节义即理学矣”。此外如诗词歌赋、饮食男女、出入起居，如果能得其理，皆可为理学。⑨ 总之，万事万物皆有理，人人皆可为尧、舜，善学者随处体认，在在皆学也。

孙奇逢对理学缺少批评精神，但也治“明体达用”之学。与李颙、范鄗鼎相似，他注重躬行实践，且以此调和程、朱、陆、王。既肯定朱熹传承道统，务求力行，又赞赏王守仁于“理学、经济不分二事”。他指出：“孰谓周、程得与斯道之传，余皆为门外人哉？忠节亦学也，事功亦学也，文章亦学也，莫不有孔子之道焉，是岂可以执一论哉！”⑩ 费密不满宋儒以心性诠释孔孟之学，而注重儒家之道的上下之别：“故上之道在先王立典政以为治，其统则朝廷”；“下之道在圣门相授受而为脉，其传则胶序，后世师儒弟子守之，前言往行存焉”。⑪ 其《弘道书》旨在“广圣人之道”，但主张“在下”者治学讲求实行，关怀日用修身，摒弃心性空谈。

他们受程、朱或陆、王的影响不同，对庙堂理学的态度也有差异，但都开掘了儒学的“明体”和“适用”内涵，被后来研究者归入清初“实学思潮”或“经世思潮”。他们不只是针对晚明空疏学风有感而发，而且自觉或不自觉地疏离了清初庙堂理学。故张伯行有感于李颙、颜元之学云：“今天下学术裂矣……嗟乎！正学其不复明于斯世乎？”颜元治学“不程、朱，不陆、王，其学以事功为首”，“是大乱天下之道也”。“而四方响和者，方靡然不知所止，可慨也

① 王船山：《思问录》，《船山遗书》第 12 册，第 206 页。
② 王船山：《读通鉴论》卷末，《船山遗书》第 10 册，第 376-377 页。
③ 黄宗羲：《姜定庵先生小传》，《南雷文定五集》卷 3，《清代诗文集汇编》第 33 册，第 371 页。
④ 万斯同：《与从子贞一书》，《石园文集》卷 7，《清代诗文集汇编》第 161 册，第 528 页。
⑤ 李颙：《盩厔答问》，《二曲集》卷 14，第 120 页。
⑥ 李颙：《答王天如》，《二曲集》卷 16，第 163 页。
⑦ 范鄗鼎：《二曲集序》，《二曲集》“附录四”，第 710 页。
⑧ 范鄗鼎：《五经堂语录》，《清代诗文集汇编》第 101 册，第 476 页。
⑨ 范鄗鼎：《广理学备考序》，《五经堂合集・文集》卷 2，《清代诗文集汇编》第 101 册，第 335 页。
⑩ 孙奇逢：《黄石斋麟书钞序》，《夏峰集》卷 4，《清代诗文集汇编》第 4 册，第 410-411 页。
⑪ 费密：《统典论》，《弘道书》卷上，第 2 页。

夫！”[①] 由此不难发现其冲击理学的思想意义。

其三，他们彰显了儒学地域性和学统多元性。全祖望于乾隆元年（1736）成进士，因得罪官场，次年失意南归，以著述、讲学为业。自乾隆十一年起，他开始增补黄宗羲的未完稿《宋元学案》。全书百卷中经其修定者31卷，补本33卷，补定30卷，次定者共6卷，占十分之六七篇幅。[②] 后来阮元认为，南宋心学家陆九渊、杨简仅“以空论敌朱子”，而鄞县万氏和全祖望“之学出于梨洲而变之，则如百尺楼台，从实地起，其功非积年工力不成”。全氏更兼“经学、史才、词科”三者之长。[③] 黄宗羲、全祖望的学统观念一脉相承，均超越了宋儒道统。但黄氏“学案”主要是将陆王心学纳入学统，全氏则梳理了迥异于熊赐履的学统脉络，以学术史重构了儒家学统。

何以言之？全祖望注意到宋学宗师的学术差异。他论宋儒周、程学统云：濂溪足以羽翼六经、有功于后学者在于《通书》，而无极之说“原于道家者流，必非周子之作”。他不同意所谓二程没有师从周敦颐的说法，但认为二程追随不久，故谓其“能得不传之秘者，不尽由于周子可也”。[④] 二程“所得实不由于濂溪”。“今观二程子终身不甚推濂溪，并未得与马、邵之列……予谓濂溪诚入圣人之室，而二程子未尝传其学，则必欲沟而合之，良无庸矣。”[⑤] 既然如此，则宋儒道学远非后人想像的那样师承有绪。

较之黄宗羲的《宋元学案》初稿，全祖望鲜明地彰显了宋、元、明学统的地域性，指出北宋“庆历之际，学统四起”，齐鲁、浙东、浙西、闽中、关中、蜀等地都有著名学者。[⑥] 他归纳的宋儒学统除了濂、洛、关、闽外，还有“湖湘之学统”“江西之学”“永嘉之学统”“浙学”“鄱阳之学”“河北之学”等。有感于张栻之后湖湘理学的盛况，全祖望感慨：“谁谓张氏之后弱于朱乎！”[⑦] 他重视道学之外的学术传衍，如谓“庆历以后，尚有诸魁儒焉，于学统或未豫，而未尝不于学术有功者”，如范镇、吕公著等。[⑧] 他认为南宋乾道、淳熙以后，朱熹、吕祖谦、陆九渊之学鼎立。“朱学以格物致知，陆学以明心，吕学则兼取其长，而又以中原文献之统润色之。门庭径路虽别，要其归宿于圣人则一也”。[⑨] 显然，全祖望将吕祖谦置于与朱、陆比肩的理学大师地位。不仅如此，他也肯定叶适的功利之学，认为乾、淳诸老殁后，学术总为朱、陆二派，而叶适鼎足其间。浙东学统也是全祖望的论述重点：“甬上学统，肇开于庆历五先生”，“再盛于淳熙四先生”。“三百年之学统，延延绵绵”。[⑩] 他不认同朱子所谓“浙东学者”“持守过人”，而“读书穷理有未备”的说法。[⑪] 全氏的叙述蕴含乡土观念，但注意到学统的地域性、多元性，评述其宗师、传衍脉络和大致相同的旨趣，与道学系谱已不可同日而语。

黄宗羲的《明儒学案》首列“师说”（乃师刘宗周之说），介绍了方孝儒、曹端、薛瑄、吴与弼等人的学行。该书正文则以吴与弼的“崇仁学案”为第一，方孝儒、曹端归入书末“学无师承”的“诸儒学案”。但全祖望认为：“明初学统，逊志先生起于南，曹学正起于北，嗣之则吴聘君起于南，先生（薛瑄——引注）起于北。”[⑫] 故他勾稽的明代学统源头不仅有理学家薛、

---

① 张伯行：《论学》，《正谊堂文集》卷9，《清代诗文集汇编》第182册，第204-205页。

② 陈金生：《点校前言》，《宋元学案》第1册，第3页。

③ 阮元：《全谢山先生经史问答序》，《揅经室集》上册，中华书局，1993年，第544页。

④ 全祖望：《周程学统论》，《鲒埼亭集》外编卷38，《全祖望集汇校集注》中册，第1537-1538页。

⑤ 黄宗羲原本、全祖望次定：《濂溪学案上》“全祖望案语”，《宋元学案》第1册，第480页。

⑥ 全祖望补本：《士刘诸儒学案》“全祖望案语”，《宋元学案》第1册，第251页。

⑦ 黄宗羲原本、全祖望补定：《岳麓诸儒学案》“全祖望案语”，《宋元学案》第3册，第2368页。

⑧ 全祖望补本：《范吕诸儒学案》“全祖望案语”，《宋元学案》第1册，第783页。

⑨ 全祖望：《同谷三先生书院记》，《鲒埼亭集》外编卷16，《全祖望集汇校集注》中册，第1048页。

⑩ 全祖望：《丰学士画像记》，《鲒埼亭集》外编卷19，《全祖望集汇校集注》中册，第1112页。

⑪ 全祖望：《淳熙四先生祠堂碑文》，《鲒埼亭集》外编卷18，《全祖望集汇校集注》中册，第1006页。

⑫ 全祖望：《薛文清公画像记》，《鲒埼亭集》外编卷19，《全祖望集汇校集注》中册，第1103页。

吴，还有方、曹等儒生。全氏彰显儒家的气节、德性之学，却淡化了学统的道统蕴含。当全祖望增补《宋元学案》时，乾隆帝仍如其父、祖那样尊崇理学。恰巧在乾隆二十年全氏卒后，朝廷才转向尊汉抑宋，如经筵时乾隆帝频繁地质疑朱子“集注”。“学统四起”既是宋明理学衍变的实情，又蕴含了在野学者的期望。然而，“学案”叙述的多元学脉招致了理学官员的批评。在张伯行看来，“天下只有一个，是此是则彼非，彼是则此非。若曰两存其是，岂有此理……今曰两存之，则误人多矣。今《明儒学案》《理学备考》，得毋类是”。[①]《宋元学案》直到道光年间才刊行，为张伯行所未知，否则必然招致更严厉的抨击。

上述学者除黄宗羲、全祖望之外，大体没有独尊汉学的表现，但清初民间学术也呈现“学统四起”的格局，包括黄宗羲、鄞县万氏开创的浙东经史之学，以孙奇逢为宗主的北方理学，以李颙为代表的关中理学，还有颜李学派的习行之学。清廷不能阻止民间学术的多元并进，而民间学术潮流又助益于经学勃兴。

三、以经学代理学

明清之际，学术风气由空疏转向笃实，朝野士人浸润其中，而学术情形千差万别。一些学者传承理学，而又倡导经学，可谓以理学为根基而转重经学。山东济阳的张尔岐一生教授乡里，自称“处士”，曾研究佛、老，而“独守程、朱”，又在晚年组织“经学社”，著有《夏小正传注》等。他强调“圣人之道，备在六经。大人之学，首先格物。格物莫先于穷经，而穷经要归于体道”。他设想创立经学社，不计功利，“力振前伦。业不计其生熟，经不限乎大小，分曹而治，计月为程，循环细绎，浸灌优游……拟于冬至之次日，汛扫荒斋，申明约束。程课章条，具之别议”。[②]像许多学者一样，张尔岐所办经学社的详情难考。但至乾隆年间，理学官员陆燿在其故乡创设蒿庵书院，“冀与诸生讲明先生之所以为人与其治经”。[③]从此亦可见后人对张尔岐倡导经学的肯定。

较之张尔岐基于理学来读经，还有一些在野学者逐渐疏离理学，甚至践行以经学代理学。顾炎武、钱谦益、黄宗羲、费密、方以智都有崇尚经学的言论。钱谦益曾是明末东林党人，顺治初年降清再仕，失意归里后又支持郑成功等人的反清活动。他政治上反复无常，也不反感《宋史》分设“儒林”“道学”传，却不失为清初的“文宗国士”，其批评道学也包含以经学代理学的主张。他指出：“为古学之蠹者有两端焉：曰制科之习比如俚，道学之习比如腐，斯二者皆俗学也。”[④]权衡汉儒章句之学和宋儒心性之学后，他认为心性之学“未必如章句之学有表可循，而有坊可止也。汉儒谓之讲经，而今世谓之讲道。圣人之经，即圣人之道也。离经而讲道，贤者高自标目，务胜于前人；而不肖者汪洋自恣，莫可穷诘，则亦宋之诸儒扫除章句者导其先路也”。[⑤]不过，钱氏一生起伏波折，疲于诗文应酬，没有留下经史论著。

费密仍受理学影响，重视儒家的“弘道”使命，但将传道事业依托于汉、唐经学，指出：“道脉断自先圣孔子始，后世去圣日远，欲闻圣人之道，必以经文为准。”“经传则道传也……道学未泯，经久亡而复彰者，汉儒之力也。”他认为，汉、唐诸儒犹如良臣卫国、孝子贤孙居守祖宗坟墓，“兴之继之。初非一人力，非一代力，获传此遗经也”。[⑥]他在建构儒学脉络时，批评宋儒离经讲道，空谈性理，而凸显了汉儒传经之功和汉学价值。

① 唐鉴：《传道学案·仪封张先生》，《学案小识》卷 2，《续修四库全书》影印道光刊本，第 13 页。
② 张尔岐：《经学社说》，《蒿庵集》卷 3，《清代诗文集汇编》第 39 册，第 436 页。
③ 陆耀：《蒿庵书院碑文》，《蒿庵集》卷首，《清代诗文集汇编》第 39 册，第 377 页。
④ 钱谦益：《答唐训导汝谔论文书》，《牧斋初学集》卷 79，《清代诗文集汇编》第 2 册，第 381 页。
⑤ 钱谦益：《新刻十三经注疏序》，《牧斋初学集》卷 28，《清代诗文集汇编》第 1 册，第 449 页。
⑥ 费密：《道脉谱论》，《弘道书》卷上，第 17、23 页。

顾炎武是倡导以经学代理学的典型。他基于广阔的经学视角来批评理学，指出“理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也……今之所谓理学，禅学也。不取之五经，而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也”。[①] 他认为，理学家所谓“十六字心传”并非孔子之道，而是禅学：“心不待传也。流行天地间、贯彻古今而无不同者，理也……圣人所以致察于危微精一之间，而相传以执中之道，使无一事之不合于理，而无有过不及之偏者也。禅学以理为障，而独指其心。”[②] 全祖望撰写学术传记时，除重视顾氏经世之学、音韵学外，对其“晚益笃志六经”尤为推崇。认为其批评宋儒或有“太过”，与黄宗羲等人论学也有不合，但其“谓经学即理学，则名言也”。[③]

宋儒偏重“四书”而忽略“五经”，这固然是经学偏向。顾炎武否定“今之理学”，矛头所指主要不在宋儒，而是清初庙堂理学。他认为，古代儒家“理学”只是义理之学，必须从五经求得，故应恢复经学。他在学术研究中疏离宋、明理学，归趋汉、唐经学，指出：“经学自有源流，自汉而六朝而唐而宋，必一一考究，而后及于近儒之所著，然后可以知其异同离合之指。”[④] 其《日知录》等书考述经义、典制、史迹、习俗、地志，与理学家的学术主题明显不同。顾炎武试图推翻理学偶像，成为清初经学兴起的有力推动者。

明清鼎革后，清初遗民痛定思痛。有人因此不入城市，不结社，不赴讲会，归隐山林。然而，江南及北方等地仍有不少结社，如复社、几社、雪苑社、惊隐诗社、望社等曾经活跃一时。这些社集与明末一脉相承，主要是以文会友，砥砺品行。在清廷高压政策之下，这些大小不一的结社难以为继。接踵而起者是研习儒学、经学的学术结社。黄宗羲早年好读史，而“归宿于诸经”，曾参与复社、读书社的活动，晚年毕力于著述，四方从学者渐多。梁启超认为：孙奇逢、李颙、黄宗羲作为“阳明学派之余波”，“所讲之学，大端皆宗阳明，而各有所修正”，“梨洲影响于后来者尤大”。[⑤] 三人均受阳明学影响，细究之则其“有所修正”处不尽相同。如果说孙、李立足于阳明学而兼采理学，那么，黄宗羲有所修正的学术趋向是经史之学。他指出：“明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈，故受业者必先穷经。经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读史。”[⑥]

因之，黄宗羲讲学的重点不是宋、明儒家的省过修身，而是研经读史。他深感“学问必以六经为根柢，游腹空谈，终无捞摸”，遂于康熙六年与陈赤忠、万斯大、万斯同等创立“甬上讲经会”。[⑦] 此举一则因顺治十七年，清廷禁止士人结社后，文网日严；再则，黄宗羲认为以往的几社、读书社、复社等“本领脆薄，学术庞杂，终不能有所成就”，故“创为讲经会，搜故家经学之书，与同志讨论得失”。经过多年研习，该会学子“如万季野之史学，万充宗、陈同亮之穷经”，均有成就。[⑧] 万斯大“以为非通诸经，不能通一经；非悟传注之失，则不能通经；非以经释经，则亦无由悟传注之失”。他著《经学五书》《学礼质疑》等书，经学遂“由博以致精”。[⑨]

---

① 顾炎武：《与施愚山书》，《亭林文集》卷 3，《续修四库全书》影印清刻本，第 18 页。

② 顾炎武：《心学》，黄汝成：《日知录集释》卷 18，《续修四库全书》影印道光黄氏刻本，第 17 页。

③ 全祖望：《亭林先生神道表》，《鲒埼亭集》内编卷 12，《全祖望集汇校集注》上册，第 227-228 页。

④ 顾炎武：《与人书四》，《亭林文集》卷 4，第 17 页。

⑤ 梁启超：《中国近三百年学术史》，《饮冰室合集》专集之 75，中华书局，1989 年，第 40 页。

⑥ 全祖望：《梨洲先生神道碑文》，《鲒埼亭集》内编卷 11，《全祖望集汇校集注》上册，第 219 页。

⑦ 黄炳垕：《黄梨洲先生年谱》，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第 69 册，北京图书馆出版社，1999 年，第 592 页。前辈学者谢国桢对清初士人结社活动曾有全面论述，《明清之际党社运动考》，上海书店出版社，2004 年。近年关于“甬上讲经会”学源、活动及会友的论述，详见王汎森：《清初的讲经会》，《权力的毛细管作用——清代的思想、学术与心态》，北京大学出版社，2015 年。

⑧ 黄宗羲：《陈夔献墓志铭》，《南雷文定后集》卷 3，《清代诗文集汇编》第 33 册，第 201 页。

⑨ 黄宗羲：《万充宗墓志铭》，《南雷文定》卷 8，《清代诗文集汇编》第 33 册，第 99 页。

万斯同曾受邀在家乡和北京讲论经史。“家居之日，与诸文士为讲经之会，月凡再举，来会者不下百余人……援据今古，议论蜂起”。他北游京师时，又在浙江、江南会馆等处每月讲经史三次，“益以田赋、兵制、选举、乐律、郊褅、庙制、舆地、官制诸论说”。[①]“甬上讲经会”是清初成效卓著的经学会社，研习重点由四书转向五经及典章制度。讲经会的学子皆不为科名，摒弃空疏的心学，沉潜于研经读史，影响了学术风尚。

与此同时，清初一些学者沉潜于经学考辨，践履了经学即理学的主旨，这对于理学的道统、学统而言，无异于釜底抽薪。周敦颐、邵雍、朱熹等人奉“河图”“洛书”为《易》学圭臬，又创释《太极图说》，后人称之为“图书”《易》学。“图书”来源并无实据，却占据宋儒《易》学的中心。清初朝廷编纂的《易经通注》《日讲易经解义》《周易折中》三书，均宗主宋儒《易》学。康熙帝还让理学名臣熊赐履、张英各撰《太极图论》一篇。图书《易》学成为康熙帝“以经学为治法”的体现。

晚明学者曾提出周敦颐、邵雍的《易图》是融合佛、道而成，但缺少辨伪考证，更没有重建学统的自觉。顾炎武指出：“圣人之所以学《易》者，不过庸言庸行之间，而不在乎图书象数也。今之穿凿图象以自为能者，畔也。”[②]王夫之、朱彝尊、查慎行均对图书《易》学进行了抨击。黄宗羲的《易学象数论》，及其弟黄宗炎的《周易象辞》《图学辩惑》等书，全面阐释象数《易》学，否定了宋儒以图书解《易》。他们认为：有宋图学三派出自道士陈抟，为养生驭气之术，与《易》学无关。太极图本“名为无极图，乃方士修炼之术也”。周敦颐得之，作《太极图说》。朱熹“又从而分析辩解之，则更杂以释矣”。[③]随后，毛奇龄作《图书原舛编》《太极图说遗议》，勾勒陈抟编造“河图”“洛书”，传及邵雍、周敦颐、二程、朱熹的线索。胡渭的《易图明辨》引据旧文，阐发黄氏兄弟、毛奇龄等人的考辨，把宋儒《易》学从孔学中分离出来，认为朱熹的《周易本义》所列九图，皆可废除。“先天之图，与圣人之《易》，离之则双美，合之则两伤”。[④]他们不像顾炎武、朱彝尊那样仍对朱熹怀有几分敬意，而是完全排斥朱子《易》学，为惠栋建立汉学壁垒奠定了基础。

《古文尚书·大禹谟》的“十六字心传”既是陆、王心学的主题，又是程、朱理学的重要依据。朱熹对晚出《古文尚书》的某些篇目曾有怀疑，黄宗羲、顾炎武、朱彝尊、马骕、胡渭、姚际恒也在考辨中怀疑过《古文尚书》的部分真实性。阎若璩在前人基础上，运用经、史、诸子及传注材料撰《古文尚书疏证》。他以博洽的考证，证明假托孔安国所传、东晋豫章内史梅赜所献《古文尚书》中，《大禹谟》等25篇均为东汉以后伪作，“虞廷十六字”则是从《荀子》《论语》等书拼凑而成。阎若璩晚年受显宦徐乾学礼遇，也没有否定庙堂理学及其道统，而经学考证无形中动摇了“十六字心传”。同时，阎氏也指出：秦、汉大儒，精专经学。“魏、晋以来，颇改师法”。隋、唐时期，刘焯、刘炫、陆德明、孔颖达等“皆好尚后儒，不知古学。于是为《义疏》，为《释文》，皆不能全用汉人章句，而经学有不明矣！宋儒出而以心得者为贵，汉、唐之说，视之蔑如”。[⑤]可见其独尊汉学的倾向已相当明显。阎若璩、胡渭等人的考证，名为辨儒经是非，实则争经学正统，虽未独尊汉学，却践履了以经学代理学的主张。故江藩的《国朝汉学师承记》将阎若璩、胡渭置诸卷首，而将黄宗羲、顾炎武附于卷末。

《大学》《中庸》本非孔孟之书，却成为理学家讲求心性之学的重要原本。刘宗周的弟子陈确不喜理学家言，对孔、孟的心性之学不乏己见，认为程、朱于《大学》“惑焉而未之察”。“《大

---

① 《万季野先生墓志铭》，《石园文集》卷首，《清代诗文集汇编》第161册，第458页。

② 顾炎武：《孔子论易》，《日知录集释》卷1，第26页。

③ 黄宗炎：《图学辩惑·太极图说辩》，《景印文渊阁四库全书》第40册，第750页。

④ 胡渭：《易图明辨题辞》，《易图明辨》卷首，《景印文渊阁四库全书》第44册，第640页。

⑤ 阎若璩：《经义杂记序》，《经义杂记》“叙录”，《续修四库全书》影印嘉庆四年刊本，第2页。

学》首章，非圣经也。其传十章，非贤传也”。[①] 将其“升诸《四书》之首，则《大学》之畔圣离经，固作者之戾，抑亦述者之暗矣”。[②] 他不是从阳明学立场来完善《大学》，而主张“以《大学》还《戴记》，至平之事也”。[③] “好为驳辨以求胜”的毛奇龄主观上并不反感纲常名教，但对朱熹《易》《诗》《尚书》《礼》的注释均予批驳，晚年的《四书改错》更是分门别类，偏激地指陈“四书”朱注“无一不错”，以致遭人非议。尽管如此，他提出：“予之为经，必以经解经，而不自为说。苟说经而坐与经忤，则虽合汉、唐、宋诸儒并为其说，而予所不许。是必以此经质彼经，而两无可解，夫然后旁及儒说。”[④] 他回归儒经的见解契合了清初民间学术走出理学的趋向。

综上，清初一些学者表现出以经学代理学的倾向。在极重汉学家法的江藩看来，黄宗羲、顾炎武“两家之学，皆深入宋儒之室，但以汉学为不可废耳。多骑墙之见，依违之言，岂真知灼见者哉？”[⑤] 清末皮锡瑞不认同江藩的说法，却同样肯定清初“汉学方萌芽，皆以宋学为根柢，不分门户，各取所长，是为汉、宋兼采之学”。[⑥] 换言之，他们认为黄、顾等人缺少以汉学取代宋学的自觉。顾、黄确实没有建构汉学的鸿篇巨制，却是思想上拆散宋学的领军人物。如黄宗羲指出：据阎氏《古文尚书疏证》，“惟危”“惟微”本之《荀子》，“人心”“道心”正是《荀子》性恶宗旨，而与孟子性善论不同。“故孟子言求放心，不言求道心；言失其本心，不言失其道心……然则此十六字者，其为理学之蠹甚矣！”[⑦] 他支持阎若璩的考证，将“道心”的思想源头追溯于《荀子》，否定了道学接续孔孟的说法。

故就学术本质而言，清初学者以经学代理学与戴震、钱大昕等汉学家从经明道、从文字训诂以通经学的宗旨大体一致。戴震指出：“以理为学，以道为统，以心为宗，探之茫茫，索之冥冥，不如反而求之六经。”[⑧] 这种见解其实总结了清初民间学者的思想创见。清初一些学者虽未揭橥汉学，而批判理学、以经学代理学的言行实开乾嘉汉学之先河。

四、皈依汉学的自觉

回归孔孟是唐、宋以降的儒家理想，肯定汉代经学的言论在晚明亦有端倪。北宋《崇文总目》曾有《授经图》，其书不传。万历初年，皇族后裔朱睦㮮“乃因章俊卿《考索图》”，增定为汉代《授经图》，“图首授经世系，次诸儒列传，次诸儒著述、历代经解”。[⑨] 每经分列 4 卷，凡 20 卷。其所述汉儒系谱和相关论述尚无以汉代宋的意识。晚明复兴汉学的星星之火也淹没于阳明学的汪洋大海之中。后来阮元说：“终明之世，学案百出，而经训家法，寂然无闻，揆之周礼，有师无儒，空疏甚矣。”[⑩] 这不只是乾嘉汉学家的共识，当时批评汉学的方东树也承认“此议论，皆确信不诬”。[⑪] 总之，晚明有的学者崇尚实学，却未专崇汉代经学。

清初钱谦益、费密、毛奇龄、胡渭、阎若璩等人的经学言论和学术实践中，逐渐将儒学典范聚焦于两汉。较为典型的毛奇龄“所最切齿者为宋人，宋人之中所最切齿者为朱子”，乃至谓

---

① 陈确：《大学辨一・大学辨》，《陈确集》下册，中华书局，1979 年，第 552 页。
② 陈确：《大学辨一・答格致诚正问》，《陈确集》下册，第 561 页。
③ 陈确：《大学辨二・答查石丈书》，《陈确集》下册，第 569 页。
④ 毛奇龄：《经义考序》，《西河合集・序》卷 29，《清代诗文集汇编》第 87 册，第 410 页。
⑤ 江藩：《国朝汉学师承记》卷末“答问”，《汉学师承记（外二种）》，第 158 页。
⑥ 皮锡瑞：《经学历史》，中华书局，1959 年，第 341 页。
⑦ 黄宗羲：《尚书古文疏证序》，《南雷文定三集》卷 1，《清代诗文集汇编》第 33 册，第 220 页。
⑧ 参见方东树：《汉学商兑》卷中之上，《汉学师承记（外二种）》，第 274 页。
⑨ 王士禛：《授经图》，《池北偶谈》下册，中华书局，1982 年，第 413 页。
⑩ 阮元：《拟国史儒林传序》，《揅经室集》上册，第 37 页。
⑪ 方东树：《国朝宋学渊源记》，《汉学师承记（外二种）》，第 259 页。

汉以后书俱不必读。[①] 故毛氏虽缺少纯粹的汉学著作，主观上也没有独尊汉学，而客观上成为开创清代汉学的功臣。钱泳认为“宋儒既立，汉学不行；至本朝顾亭林、江慎修、毛西河辈出，始通汉学，至今而大盛也”。[②] 钱林认为：“奇龄著述时有可疵，然不失依据，后起者皆用其法，崇尚汉学，不敢以空言说经，则奇龄为有功于经义矣！”[③] 倾向汉学的《四库全书总目》收录毛氏著述多种，数量居清初各家之首。纪昀等论毛氏《易》学云：“自明以来，申明汉儒之学，使儒者不敢以空言说经，实奇龄开其先路。”[④] 阮元、焦循、凌廷堪、皮锡瑞、徐世昌等人均在著述中视毛奇龄为清代汉学的开创性人物。

清初士人皈依汉学的主要依据是汉儒去孔孟不远，直承孔门真义。费密认为，汉儒与后世儒者，“其德兄弟也”。“然汉儒冢子也，后儒叔季也。汉儒虽未事七十子，去古未远，初当君子五世之泽，一也；尚传闻先秦古书、故家遗俗，二也；未罹永嘉之乱、旧章散失，三也。”故他认为唐、宋以后经学均不可与汉学匹敌。[⑤] 钱谦益批评元、明以来的“近代之儒，肤浅沿袭，谬种流传”，而主张以经学代理学。因为“六经之学，渊源于两汉，大备于唐、宋之初。其固而失通，繁而寡要，诚亦有之。然其训故皆原本先民，而微言大义去圣贤之门犹未远也。学者之治经也，必以汉人为宗主”。[⑥] 这类言论在顺康年间还不多见，到乾嘉时期则成汉学家的共识。惠栋自述其家“四世咸通汉学，以汉犹近古，去圣未远故也”。[⑦] 钱大昕、阮元等人皆有类似论述。

从内容来看，汉代经学不像宋学参杂佛、道。顾炎武、黄宗羲、王夫之等思想家批评宋儒援佛、道入儒，故致力于重释理学。阮元指出：“两汉经学所以当尊行者，为其去圣贤最近，而二氏之说尚未起也”。自“老庄之说”“浮屠之书”兴起后，经学便不如汉学“纯粹以精”了。[⑧] 与此同时，汉儒的训诂方法和实事求是学风也是宋、明儒家不能比肩的。费密引用南宋郑樵、谢枋得的评论，认为魏晋以降的辞章之学、义理之学皆“从事于语言文字之末，而非为实学也”。“汉之明经以修行也，宋之注经乃衍辞也。汉士质，宋士浮，此世道升降之一验也。”[⑨] 这些批评不能得到宋学家的认同，但凸显了汉学的典范意义。

皈依汉学的言论在清初仍属凤毛麟角，似乎还缺少自觉色彩。吴县惠氏则是学统观念逐渐觉醒的缩影。惠周惕、惠士奇、惠栋三代以经学闻名。惠氏也曾受宋学熏陶，推重宋儒德性之学，而治经则逐渐皈依汉学。惠士奇的《易》学归宗于文王、孔子，兼重汉儒论《易》；惠栋的《易》学则独尊汉学。其《易汉学》一书总结清初黄宗羲至胡渭等人的考辨，完全否定图书《易》学。他又撰《周易述》《易例》等书，发挥汉儒《易》学。惠栋的再传弟子江藩认为：王弼之后，无人发明汉《易》师说。黄宗羲兄弟《易》学虽“力辟宋人图书之说”，“然不宗汉学，皆非笃信之士也”。毛奇龄“牵合附会，不顾义理，务求词胜而已”。惠氏“起而导其源，疏其流，于是三圣之《易》昌明于世，岂非千秋复旦哉！”[⑩] 惠氏以汉代宋的取向不限于此。惠栋说：“汉学之亡久矣。独《诗》《礼》《公羊》犹存毛、郑、何三家。《春秋》为杜氏所乱，《尚书》为伪孔氏所乱，《易经》为王氏所乱。”[⑪] 因之，他考经辨伪，力图全面“拨乱返正”，以兴汉学。正如戴震所云：

---

① 全祖望：《萧山毛检讨别传》，《全祖望集汇校集注》中册，第 988 页。
② 钱泳：《书学・隶书》，《履园丛话》卷 11，中华书局，1979 年，第 288 页。
③ 钱林：《毛奇龄》，《文献征存录》卷 1，第 24 页。
④ 纪昀等纂：《钦定四库全书总目》上册卷 6，第 58 页。
⑤ 费密：《道脉谱论》，《弘道书》卷上，第 27 页。
⑥ 钱谦益：《与卓去病论经学书》，《牧斋初学集》卷 79，《清代诗文集汇编》第 2 册，第 383-385 页。
⑦ 惠栋：《上制军尹元长先生书》，《松崖文钞》卷 1，光绪二十五年刘氏聚学轩刊本，第 17 页。
⑧ 阮元：《国朝汉学师承记序》，《揅经室集》上册，第 248 页。
⑨ 费密：《圣门定旨两变序记》，《弘道书》卷下，第 11 页。
⑩ 江藩：《国朝经师经义目录》，《汉学师承记（外二种）》，第 163 页。
⑪ 惠栋：《易汉学自序》，《松崖文钞》卷 1，第 6 页。

“盖先生之学，直上追汉经师授受欲坠未坠、薶蕴积久之业，而以授吴之贤俊后学，俾斯事逸而复兴。”[①] 沈彤、余萧克、王鸣盛等人循惠氏经学轨辙，营造了江南士林独尊汉学的风气。

宋学家方东树曾避重就轻地认为，清代汉学家之所以尊汉贬宋，是因“不知学之有统，道之有归，聊相与逞志快意，以骛名而已”。[②] 其实，汉学家并非不知学统、不知求道，但其统、道内涵迥异于庙堂理学。全祖望评点历史人物语多苛刻，却赞扬汉代经学盛况，否定汉代经师“徒明章句，而无得于圣贤之大道”的说法。[③] 他认为：汉儒“修经之功”，武帝之后“经术大昌，诚不但以师传门户为足有功于圣门，必有躬行经术，以承学统，而后许之”。[④] 惠栋、王鸣盛等人正是以传承汉学学统为使命，才不遗余力地尊汉斥宋。

嘉庆年间，江藩的《国朝汉学师承记》撇开理学的道统、道学，批评“濂、洛、关、闽之学，不究礼乐之源，独标性命之旨。义疏诸书，束置高阁，视如糟粕，弃等弁髦。盖率履则有余，考镜则不足也”。在他看来，两汉以后，经术先坏于东、西晋之清谈，再坏两宋之道学。明代士人“困于帖括，以讲章为经学，以类书为博闻”，经学如漫漫长夜。至清代“三惠之学，盛于吴中，江永、戴震诸君，继起于歙，从此汉学昌明，千载沉霾，一朝复旦”。[⑤] 他不仅梳理了清代汉学系谱，也旗帜鲜明地尊崇汉儒学统。阮元的《国史儒林传稿》将汉学先导顾炎武、黄宗羲置诸卷首。江藩则以二人“不纯宗汉学”而置诸“承师记”的编末。江氏《国朝经师经义目录》对于《尚书》研究的取舍标准也是“言不关乎经义小学，意不纯乎汉儒古训者，不著录”。[⑥] 凌廷堪评论江藩继惠栋所作的《周易述补》，认为惠氏《周易述》有时“犹不免用王弼之说。江君则悉无之，方之惠书，殆有过之，无不及也”。[⑦] 江藩于道光初年补撰《国朝宋学渊源记》，似乎在弥补所撰清学史的缺陷，而尊汉抑宋的倾向未变。在江氏的学术史著述中，清代汉学学统已经清晰可见了。

总之，清初数十年中，民间学者彰显了学统的多元性和丰富内涵，淡化了高踞庙堂的道统、道学。从孙奇逢的《理学宗传》到江藩的《国朝汉学师承记》等书，民间学统观念也从自发到自觉，其学统系谱在无形中斗转星移，清学主流也随之从宋学转移到汉学。

五、结语

学统是明清儒学的基本理念，而学统观念的衍变也反映了朝野学术的差异与消长。清初承晚明学术之绪，士人治学多拘束于陆、王或程、朱。但在天崩地解的文化震荡中，朝野学术呈现鲜明的反差和分流。当庙堂理学盘旋于道学、道统之时，一些民间学者转向更为实证的学统建构。清初民间学统观念不免受庙堂理学的渗透，却具有较大的包容性和诠释空间，有利于儒学及理学的更新。就学术倾向而言，民间学者有的修正、发展了理学，如王夫之、孙奇逢、李颙；有的完全摒弃道统、走出理学，如傅山、颜元；有的则转重名物训诂、考证儒经，如顾炎武、阎若璩、胡渭；甚至像黄宗羲、全祖望那样转重儒学史研究。他们摒弃性理空谈，转重实证之学，以致青睐汉儒的经注经解。在清初汉、宋之学的递嬗过程中，士人的学术步伐参差不齐，有的停留于重释或批判理学，有的则已沉潜于汉学。尽管如此，学统观念成为清初儒学的

---

① 戴震：《题惠定宇先生授经图》，《戴东原集》卷 11，《续修四库全书》影印乾隆刊本，第 9 页。

② 方东树：《汉学商兑 · 重序》，《汉学师承记（外二种）》，第 410 页。

③ 全祖望：《汉经师论》，《鲒埼亭集》外编卷 38，《全祖望集汇校集注》中册，第 1532-1533 页。

④ 全祖望：《前汉经师从祀议》，《鲒埼亭集》外编卷 39，《全祖望集汇校集注》中册，第 1550-1551 页。

⑤ 江藩：《国朝汉学师承记》卷 1，《汉学师承记（外二种）》，第 6-8 页。

⑥ 江藩：《国朝经师经义目录》“江钧跋”，《汉学师承记（外二种）》，第 178 页。

⑦ 凌廷堪：《周易述补序》，《校礼堂文集》，中华书局，1998 年，第 239 页。

“内在超越之路”，动摇了理学道统和道学的话语霸权，为乾嘉汉学的兴起廓清了道路。

清初民间学术对庙堂理学的作用不宜高估，却又不可忽视。清初朝野士人的理学内涵不尽相同，但本质上仍有相通之处。民间学术由虚返实的潮流根本上契合了清廷“崇儒重道”的文治政策。一定程度上因为平衡士林学派的需要，康熙朝早年认可理学复兴之势，中期以后不仅尊崇朱子，而且通过荐举“博学鸿儒”、举办经筵及编纂经书以“崇尚经学”。在野学者如黄宗羲、万斯同等人的学术主张也影响了有的朝臣，推动其疏离道学，回归经学。乾隆初年，朝廷更加倡导“以经学为治法”，中期以后进一步尊崇经学、兼重汉学，讲经、编书和荐举经学人才如火如荼。清廷文治政策的调整客观上又为汉学的兴盛推波助澜。就此而言，民间学统观念可谓清初学术的引擎之一，直接或间接地作用于官学，使之走出独尊理学的樊篱。

当然，物极必反，至嘉道年间，一些汉学家鉴于学术积弊而兼采宋学，重释理学论题。随着晚清理学复兴，道统、道学重新引人注目。理学家唐鉴在道光二十五年撰成的《国朝学案小识》循“传道”“翼道”“守道”旧轨，旨在加固庙堂理学。书中虽然也列有“经学”“心学”学案，但主要彰显了程、朱道学的正统性。但即使如此，晚清理学也不能重回道学。唐氏弟子曾国藩作《圣哲画像记》，所记 32 位“圣哲”人物便已超越理学范畴，而包揽了“孔门四科”的立言典范。这其实表明，经过汉学的洗礼之后，理学内部的学统观念也已得到了改造和重塑。

References

Pi Xirui. Jingxue lishi (History of classical learning). Beijing: Zhonghua shuju, 1959.

Qian Mu. Zhongguo xueshu tongyi (General studies of Chinese learnings). Beijing: Jiuzhou chubanshe, 2011.

Chen Zuwu. Zhongguo xueanshi (History of case studies of Chinese scholarship). Shanghai: Dongfang chuban zhongxin, 2008.

Gong Shuduo ed. Qingdai lixueshi (History of Song Neo-Confucian learning in the Qing). Guangzhou: Guangdong jiaoyu chubanshe, 2007.

Yu Yingshi. Zhuxi de lishi shijie (The historical universe of Zhuxi). Beijing: Shenghuo· dushu· xinzhi sanlian shudian, 2004.

Christian Soffel and Hoyt Tillman. Wenhua quanli yu zhengzhi wenhua: Song, Jin Yuan shiqi de Zhongyong yu Daotong wenti (Cultual authority and political culture in China: exploring issues with the Zhongyong and Daotong during the Song, Jin and Yuan Dynasties). Beijing: Zhonghua shuju, 2018.

The Concept of Learning Orthodoxy and the Shift of Classic Studies in the Early Qing

LUO Jianqiu (Institute of Modern History, Chinese Academy of Social Sciences; lluojq@163.com)

Abstract: Building on current scholarship, this research examines the transition from the Song Learning (Song Neo-Confucian, *lixue*) to Han Learning (*Han xue*) in the Qing dynasty, with special focus on the rise of “learning orthodoxy” and the decline of the Confucian orthodoxy. While scholar officials who advocated Song Learning were too blinded by Confucian orthodoxy to interpret “learning orthodoxy,” many private scholars did shed light on the Song Learning. These scholars advocated classical research methods to replace Song learning approaches, and even converted themselves into followers of the Han Learning. The interaction of Confucian ideas between officials and non-official scholars developed in a complex context and transformed into “the way of inner transcendence” of Confucian learning in the early Qing. This facilitated a shift from the dominance of Song Learning to the revival of the Han Learning.

Keywords: classic studies in the early Qing, learning orthodoxy, Song Learning, Han Learning